EIN UNERKANNTER QUAESTIONESKOMMENTAR (*EXC.THEOD.* 4F) UND DIE DEUTUNG DER VERKLÄRUNG CHRISTI IN FRÜHCHRISTLICHEN TEXTEN

VON

CLEMENS SCHOLTEN

ABSTRACT: There are traces of attempts at a methodical explanation of biblical texts before the appearance of full-scale commentaries on Holy Scripture. The use of exegetical technical forms arose in Christian schools from the necessity to understand the contents of the Bible as coherent. In Clement of Alexandria, *exc.Theod.* 4f, a hitherto overlooked fragment of an early Christian *Quaestiones*-commentary has been preserved. The specific interest in Christ's transfiguration concerns his identity with God and the comprehension of his disciples.

The differences between heretical and orthodox exegesis do not depend on the choice of methods, as Marc the Magician and Clement demonstrate. The narrative of the transfiguration in the apocryphal Acts of the Apostles testifies to exegetical expertise. Origen considers his own scholarly exegesis as basically debatable.

Eine als fachwissenschaftlich zu bezeichnende Exegese der ntl. Schriften beginnt erst im ausgehenden 2. Jh., als christliche Lehrer in der kaiserzeitlichen Philologie und philosophischen Texterklärung ansatzweise entwickelte Auslegungsverfahren auf ihre nunmehr schriftlich fixierten Texte anwenden. Das typische Produkt dieser exegetischen Arbeit im eigentlichen Sinn ist der fortlaufende Kommentar (ὑπομνήματα), wie ihn (partiell) wohl zum ersten Mal Herakleon (um 170) mit seinem Werk zu Joh. geschaffen hat.[1] Der unbestrittene Meister der wissenschaftlichen Auslegung nach klaren hermeneutischen und pädagogischen Prinzipien ist erst im 3. Jh. Origenes.[2]

[1] Zu Charakter, Technik und Umfang vgl. A. Wucherpfennig, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert = WUNT 142 (Tübingen 2002) 27f. Allerdings interpretiert Wucherpfennig Herakleon nach Standards, die nicht Herakleon selbst entnommen sind. Was Wucherpfennig an exegetischer Technik bei Herakleon bereits realisiert sieht, steht dort erst noch in den Anfängen.

[2] B. Neuschäfer, Origenes als Philologe = SBA 18,1/2 (Basel 1987); C. Scholten,

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 2003
Also available online – www.brill.nl

Natürlich haben die neutestamentlichen Schriften unabhängig von einer Exegese, die nach festen Regeln verfährt, von Anfang an den geistigen Lebensnerv des Christentums gebildet. Es hat, bevor methodisch organisierte Auslegung Einzug hielt, nichtgelehrte Beschäftigung mit der biblischen Überlieferung gegeben, um die Lehre Jesu für eine Zuhörerschaft zu aktualisieren. Gemeint ist die von Justin berichtete alltagsbezogene Schriftanwendung der gottesdienstlichen Gemeindeparänese und die an der Schrift maßnehmenden Normsetzungen der Katechese, wie sie die Didache bezeugt. Inwieweit in diesem Zusammenhang die Klärung von Verständnisfragen, etwa der Neubekehrten oder Außenstehenden, zur Beschäftigung mit historisch-theologischen Details der Texte, aber auch mit grundsätzlichen Fragen, etwa nach dem Verhältnis der alt- zur ntl. Überlieferung, und damit zur methodischen Auslegung geführt hat, ist noch nicht genau durchschaut. Jedenfalls begegnen im Christentum auch neuartige Textformen, in denen ursprünglich wohl mündlich kommunizierte orientierende Deutungen angeboten werden und für die Vermittlungskontexte im Hintergrund zu vermuten sind. Wen zB. Papias mit seiner "Auslegung der Herrenworte" ansprechen wollte, ist unsicher; die Gattungen Dialog, Brief und etliche andere lassen sich bestimmten Kommunikationssituationen des Christentums ebenso wenig eindeutig zuweisen wie zB. viele Schriften Tertullians. Schwierig einzuordnen ist ebenfalls die auch nach der Abfassung der später kanonisch gewordenen Texte anhaltende Produktion von Schriften, die biblische Gattungen nachahmen. Die Grenzen zwischen dem vielartigen "vorwissenschaftlichen" und dem sich selbst exegetisch-wissenschaftlich verstehenden Umgang mit der Schrift sind nicht klar markiert; zwischen "vorwissenschaftlich", "populärwissenschaftlich" und "fachwissenschaftlich" sind die Übergänge fließend. Im zweiten Jahrhundert stößt man bereits auf Elemente einer Kommentierung der neuen christlichen Schriften, zB. in Form von Bemerkungen zur Textkritik oder Wort- und Sacherklärungen,

---

Psychagogischer Unterricht bei Origenes: Hairesis. FS K. Hoheisel, hg. v. M. Hutter u.a = JbAC Ergbd. 34 (Münster 2002) 261/80; Ch. Markschies, Origenes und die Kommentierung des paulinischen Römerbriefs: Commentaries—Kommentare = Aporemata 4 (Göttingen 1999) 66/94. Origenes kann jedoch noch nicht, wie Markschies meint, auf feste Schemata zurückgreifen, sondern muß solche teilweise selbst erst formen. In der Philosophenkommentierung sind sie nämlich erst in der Ammoniosschule (6. Jh.) breiter ausgebaut, werden selbst dann nicht starr angewandt, sondern sogar immer noch weiterentwickelt. Es ist kein Zufall, daß Texte, die die besten Vergleichsmöglichkeiten für die Arbeit des Origenes bieten, in der Regel erst aus dieser Zeit kommen.

die noch nicht das Stadium vollständiger methodischer Durchgestaltung erreicht haben.[3]

Vor diesem Hintergrund sollen die Deutungsweisen der ntl. Verklärungsgeschichte als ein Fall für den frühchristlichen Umgang mit Evangelienstoffen in der Übergangszone zwischen "vorwissenschaftlicher" und methodischer Auslegung studiert werden. Dabei sind divergierende Deutungen oder Deutungsakzente auf etwaige Zusammenhänge mit "häretischen" oder "orthodoxen" Gesamtperspektiven ihrer Urheber zu befragen, also zu untersuchen, wie Lehraussagen mit exegetischer Arbeit zusammenhängen.[4] Einzubeziehen sind Beobachtungen darüber, ob es die verschiedenen Vorgehensweisen sind, die zu unterschiedlichen Gesamtperspektiven führen oder umgekehrt letztere Auswirkungen darauf haben, wie und mit welchen Ambitionen mit der Schrift umgegangen wird und sich Deutung vollzieht. Die Verklärungsgeschichte (Mt. 17,1/9; Mk. 9,2/9; Lk. 9,28/36; 2Pt. 2,16/21) bietet sich deshalb an, weil sie an vielen Stellen diverser frühchristlicher Schriften "behandelt" wird und somit Einblick in allerlei Verständnisweisen und Zugänge zur Schrift zu gewähren verspricht. Welche ntl. Textfassung jeweils vorliegt, ist in diesem Zusammenhang in den meisten Fällen nicht von ausschlaggebender Bedeutung; in der Regel dürfte die matthäische Version vorausgesetzt sein.[5] Der Mt.-Kommentar des Origenes stellt einen gewissen inhaltlichen und methodischen Abschluß der frühen Entwicklung dar. Die Möglichkeit, daß die Quellen schon *qua* Schriftlichkeit in "gelehrte" Zusammenhänge gehören können und daß somit ein "vorwissenschaftlicher" Zugriff nicht notwendig erfaßt werden kann, ist im Auge zu behalten.[6]

---

[3] Zu nennen sind Basilides, der bereits Textkritik im Sinne einer διόρθωσις betreibt, Papias, Markion, Hegesipp; verloren sind Tatians und Rhodons προβλήματα sowie Julius Cassians ἐξηγητικά.

[4] Die Exegese der Herrenworte bzw. die Erklärung der Evangelien sind nach Iren., haer. 1 praef. 1, und Orig., comm. in Joh. 5,8, Anlaß von Häresie.

[5] Vgl. die entsprechende Diskussion zu NHC I 4 Rheg 48,4/13 bei Ch. Tuckett, Nag Hammadi and the gospel tradition (Edinburgh 1986) 68f. Ein Hilfsmittel für die Nag-Hammadi-Texte ist Nag Hammadi texts and the bible. A synopsis and index, ed. by C.A. Evans u.a. = NTTS 18 (Leiden/New York 1993).

[6] Daß zB. die Aussage von NHC I 4 Rheg 48,4/13, die Verklärung zeige an, daß die Auferstehung etwas Wahres und keine Illusion sei, oder die Annahme von Didaskalie cap. 26, Moses und Elia ständen für Gesetz und Propheten, oder der Hinweis Tertullians, praescr. 22,6, gegen die Berufung der Häretiker auf esoterische apostolische Tradition, Christus habe doch den Jüngern alles mitgeteilt, da das Zeugnis dreier Zeugen, die

I

Exc.Theod. 4f ist auslegungstechnisch gesehen der auffälligste frühchristliche Text zur Verklärungsgeschichte. Sagnard und Orbe, die ihn Clemens und nicht Theodot zusprechen, halten ihn für mehr oder weniger planlos formuliert.[7] Aber sie haben den geordneten Aufbau vollständig übersehen. Denn *exc.Theod.* 4f ist ein frühes Stück Kommentierung, dessen Anliegen es ist, alternative Lösungen für Probleme (ἀπορίαι etc.; *quaestiones*), in diesem Falle eines Evangelientextes, anzubieten. Mehrere Schlüsselelemente in dieser Richtung blieben unbeachtet, weil sie nicht als Gliederungsmerkmale verstanden wurden. Vollzieht man die Gedankenschritte nach, springen Anliegen und Struktur des Textes unmittelbar ins Auge. Zum besseren Verständnis folgt der Text von *exc.Theod.* 4f in einer neuen Gliederung, die sich aus den anschließenden Ausführungen ergeben wird:

<4,1> "Ὁ Κύριος, διὰ πολλὴν ταπεινοφροσύην, οὐχ ὡς ἄγγελος ὤφθη, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος. Καὶ ὅτε ἐν δόξῃ ὤφθη τοῖς Ἀποστόλοις ἐπὶ τοῦ Ὄρους, οὐ δι' ἑαυτὸν ἐποίησεν, δεικνὺς ἑαυτόν, ἀλλὰ διὰ τὴν Ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶ «τὸ γένος τὸ ἐκλεκτόν», ἵνα μάθῃ τὴν προκοπὴν αὐτοῦ μετὰ τὴν ἐκ τῆς σαρκὸς ἔξοδον. <4,2> Αὐτὸς γὰρ καὶ ἄνω Φῶς ἦν, καὶ ἐστὶ τὸ «ἐπιφανὲν ἐν σαρκὶ» καὶ τὸ ἐνταῦθα ὀφθὲν οὐχ ὕστερον τοῦ ἄνω· οὐδὲ διεκέκοπτο ᾗ ἄνωθεν μετέστη δεῦρο, τόπον ἐκ τόπου ἀμεῖβον, ὡς τὸν μὲν ἐπιλαβεῖν, τὸν δὲ ἀπολιπεῖν· ἀλλ' ἦν τὸ πάντῃ Ὄν καὶ παρὰ τῷ Πατρὶ κἀνταῦθα· δύναμις γὰρ ἦν τοῦ Πατρός.

<4,3> Ἄλλως τε ἐχρῆν κἀκεῖνον πληρωθῆναι τὸν λόγον τοῦ Σωτῆρος ὃν εἶπεν· «Εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστηκότων, οἳ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου ἐν δόξῃ». Εἶδον οὖν καὶ ἐκοιμήθησαν ὅ τε Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης.

<5,1> Πῶς οὖν τὴν μὲν ὄψιν τὴν φωτεινὴν ἰδόντες οὐκ ἐξεπλάγησαν, τὴν δὲ φωνὴν ἀκούσαντες ἔπεσον ἐπὶ γῆν;

---

einer solchen Schau auf dem Berg gewürdigt waren, vollständig und zuverlässig sei, alle bloß illustrativ-unmethodisch sind, wird man schwerlich sagen können, da auch sie ein Minimum an deutender Reflexion voraussetzen.—Lit.: W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (Tübingen 1909 = Darmstadt 1967) 149/55; I. Turowski, Geschichte der Auslegung der synoptischen Verklärungsgeschichte in vornizänischer Zeit (Diss. Bonn 1966); P.A. Chamberas, The transfiguration of Christ: St. Vladimir's theological quarterly 14 (1970) 48/65; A. Orbe, Cristologia gnostica 2 = BAC 385 (Madrid 1976) 96/140; G. Habra, La transfiguration selon les pères grecs (Fontainebleau ²1983).

[7] F. Sagnard (ed.), Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote = SC 23 (Paris 1970) 63_5, mit Blick auf *exc.Theod.* 5,5: "Tout ceci porte bien le charactère de réflexions personelles, non coordinées, à propos d'un texte". Orbe, Cristologia 2 (o. Anm. 6) 138: "dudosa coherencia".

Ὅτι ὦτα τυγχάνει ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν, καὶ ἡ παρὰ δόξαν φωνὴ μᾶλλον ἐκπλήσσει. <5,2> Ὁ δὲ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς τῆς φωνῆς ἀκούσας οὐκ ἐφοβήθη, ὡς ἂν ἐν Πνεύματι ἀκούσας συνήθει τῆς τοιαύτης φωνῆς· καθὸ δὲ ἄνθρωπός τίς ἐστι μόνον, ἀκούσας κατεπλάγη. Διὸ καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Σωτήρ· «Μηδενὶ εἴπητε ὃ εἴδετε». <5,3> Καίτοι οὐδὲ σαρκικοῖς ὀφθαλμοῖς τὸ φῶς ἐωράκεισαν (οὐδὲν γὰρ συγγενὲς καὶ οἰκείον ἐκείνῳ τῷ φωτὶ καὶ τῇδε τῇ σαρκί), ἀλλ' ὡς ἡ δύναμις καὶ ἡ βούλησις τοῦ Σωτῆρος ἐνεδυνάμωσεν τὴν σάρκα εἰς τὸ θεάσασθαι·

ἄλλως τε καὶ ὃ ἡ ψυχὴ εἶδεν, μετέδωκεν κοινωνούσῃ τῇ σαρκὶ ⟨διὰ τὸ⟩ συμπεπλέχθαι αὐτῇ.

<5,4> Τὸ δὲ «μηδενὶ εἴπητε», ἵνα μὴ ὅ ἐστιν ὁ Κύριος νοήσαντες, ἀπόσχωνται τοῦ ἐπιβάλλειν τῷ Κυρίῳ τὰς χεῖρας, καὶ ἀτελὴς ἡ οἰκονομία γένηται, καὶ ὁ θάνατος ἀπόσχηται τοῦ Κυρίου, ὡς μάτην πειράζων ἐπὶ ἀνηνύτῳ.

<5,5> Καὶ ἔτι ἡ μὲν ἐν τῷ Ὄρει φωνή, τοῖς ἤδη συνιεῖσιν ἐκλεκτοῖς ἐγένετο· διὸ καὶ ἐθαύμασαν μαρτυρουμένου τοῦ πιστευομένου. Ἡ δὲ ἐπὶ τῷ Ποταμῷ, τοῖς μέλλουσι πιστεύειν· διὸ καὶ ἠμελήθη ἡ φωνὴ αὐτοῖς προκατεχομένοις ἐπὶ τῇ τῶν νομοδιδασκάλων ἀγωγῇ".[8]

Ausgangsthema von *exc.Theod.* 4 ist die Weise der Erscheinung des Erlösers in der Welt. Der Abschnitt knüpft an die Passage zuvor an, die das Kommen und Wirken des Erlösers für die Seele vor und nach dessen Auferstehung behandelt. Daß dieser (nach biblischem Zeugnis) als Mensch und nicht (wie man es als für ihn als göttliches Wesen angemessen vermuten könnte) als Engel erschien, wird mit seiner Demut erklärt. Sein Menschsein wirft aber das Problem auf, daß der Erlöser sich laut biblischem Zeugnis zu Lebzeiten, nämlich eben bei seiner Verklärung, auch in anderer Gestalt gezeigt hat. Daher ist zu überlegen, warum ein solches Auftreten notwendig und ob ein solches irdisches Erscheinen seines göttlichen Wesens überhaupt möglich ist. Die Antwort lautet, daß der Erlöser sich nicht um seiner selbst, sondern um der Kirche, des "ausgewählten Geschlechtes" (1Pt. 2,9), willen in seiner Herrlichkeit gezeigt hat, damit diese seine "(fortgeschrittenere) Ehrenstellung"[9] nach seinem Auszug aus dem Fleisch lerne; wahrscheinlich denkt der Text dabei auch daran, daß das "ausgewählte Geschlecht" nicht nur die Art der Auferstehungsexistenz Jesu, sondern auch die der eigenen anhand der Verklärung begreifen möge.[10] Die Sorge, durch das

---

[8] Clem. Alex., exc.Theod. 4f (SC 23,60/2 Sagnard).

[9] Vgl. O. Stählin, προκοπή: ThWNT 6 (1959) 718: Rang, Ehrenstellung, *status exaltationis* Christi.

[10] Nach Tert., res. 55,10, zeigt die Umwandlung (*deformatio*) Jesu, Moses' und Elias', daß in der Herrlichkeit die äußere Erscheinung des Körpers fortbesteht. Damit wird illustriert, daß das Fortbestehen und die gleichzeitige Umwandlung des Fleisches in einen Auferstehungleib möglich ist. Wie Tert., res. 55,1 angibt, handelt er den Gegenstand unter "*singulae quaestiones et causae earum*" ab.

irdische Erscheinen der Herrlichkeit des Erlösers könne seine transzendente Existenz in Frage gestellt sein, wird mit Kurzhinweisen auf andere biblische Aussagen als unbegründet zurückgewiesen: Christus war sowohl das "Licht" oben als auch ist er das "im Fleisch erschienene Licht". Die Sprache ist biblisch, aber die biblische Absicherung noch nicht präzise durchgeführt; Joh. 1,8 und 1Tim. 3,16 kommen als Bezug in Frage. Die zeitliche Differenz zwischen beiden Existenzen und der Ortswechsel der Person des Erlösers bedeuten kein Aufgeben seiner Identität und Omnipräsenz: Der Erlöser ist immer und überall die Kraft des Vaters.

Für das Verständnis der Struktur des Textes ist das anschließende ἄλλως τε wichtig; ein zweites Mal begegnet es in 5,3. Weiß man, daß die antike Kommentierungspraxis es ebenso wie das Ähnliches bedeutende ἔτι—es taucht in *exc.Theod.* 5,5 auf—seit ca. dem Beginn des 3. Jhs. als Gliederungselement für die Einleitung alternativer Erklärungen oder Argumente in der Kommentierung und argumentativen Disputen verwendet hat,[11] erschließt sich sofort, daß das in *exc.Theod.* 4,3 Folgende eine alternative Erklärung für die ursprüngliche Frage ist, weshalb sich der Erlöser auf dem Berge gezeigt hat: Die Antwort lautet jetzt, daß die Verklärung das kurz vorher bei Mt. 16,28 berichtete Versprechen Jesu einlöst: "Einige der Umstehenden werden den Tod nicht schmecken, bevor sie den Menschensohn in seiner Herrlichkeit gesehen haben". Petrus, Jakobus und Johannes sehen nämlich, bevor sie sterben, den Erlöser auf dem Berge in seiner Herrlichkeit.[12] Beide Erklärungen sind keine bloßen Hypothesen, da sie in diesem Falle mit

[11] In der Forschung ist es bisher unbeachtet geblieben, nicht zuletzt wohl deswegen, weil die Editionen antiker Texte in der Regel achtlos über solche Absätze hinweggegangen sind, anstatt sie für die eigene Absatzgestaltung zu nutzen. Routine ist das Verfahren in der Ammoniosschule des 6. Jhs., speziell bei Johannes Philoponos, de aeternitate mundi; vgl. ausführlich C. Scholten (ed.), Johannes Philoponos, de aeternitate mundi (erscheint in FontChr). Schon vorher ist es in der Quaestionesliteratur (vgl. zB. Thdt., qu. in Gen. 1 (4,15; 9,22; 20,8; 27,18 Fernandez Marcos/Sáenz-Badillos) oder Streitschriften aus dem Schulkontext bekannt; vgl. die Widerlegung, die Epiphanios gegen das Syntagma des Aëtios richtet, haer. 76,18,2 (GCS Epiph. 3^2,363,13 Holl/Dummer); 76,20,11 (367,5 H./D.); 76,31,6 (380,18 H./D.). Die Formel begegnet im "Panarion" auch in anderen Zusammenhängen. καὶ ἄλλως oder ἄλλως τε bedeutet so viel wie: "Das Problem läßt sich auch noch auf folgende andere Weise angehen und erklären"; "man kann auch folgendes Argument nennen".

[12] Vgl. Clem. Alex., hyp. bei Eus., h.e. 2,1,3: Petrus, Jakobus und Johannes sind besonderer Ehren gewürdigt worden.

μήποτε eingeleitet würden,[13] sondern gleichberechtigte Argumente. Spätere Kommentare geben in der Regel bei Alternativen ebenfalls keinem der Gedankengänge den Vorzug.

Die Fortsetzung in *exc.Theod.* 5,1 begibt sich noch nicht zu einem anderen, übergeordneten Thema, sondern beschäftigt sich mit einem weiteren Problem der Verklärungsgeschichte: Warum erschrecken die Apostel nicht bereits angesichts der Schau der Herrlichkeit Jesu, sondern fallen erst beim Hören der Stimme zu Boden? Für die Bestimmung des Charakters des Stückes ist gerade die Frageform dieses ersten Satzes entscheidend. Er gibt in der Tat die *quaestio* der gesamten folgenden Erörterung ab und macht das Stück der Form nach identifizierbar.[14] Wäre er im Druckbild wie in Editionen der Quaestionesliteratur plaziert, wäre die überschriftartige Absetzung vom Folgenden offenkundig.[15] Als Grund wird angegeben, daß das Gehör sich schwerer als der Gesichtssinn überzeugen läßt, die Stimme nicht erwartet wurde und deshalb mehr als die Erscheinung der Herrlichkeit erschreckt.[16] Dieser Lösung stellt sich jedoch im ntl. Kontext eine weitere Schwierigkeit entgegen: Johannes der Täufer hörte bei der Taufe Jesu ebenfalls die göttliche Stimme, zeigte aber im Gegensatz zu den Aposteln auf dem Berge keinerlei Erschrecken. Die Lösung wird darin gesehen, daß Johannes an eine solche Stimme gewöhnt war, weil er im Geist hörte—gefolgert wohl

---

[13] Vgl. C. Scholten, Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift »de opificio mundi« des Johannes Philoponos = PTS 45 (Berlin 1996) 45.

[14] Zur Quaestionesliteratur vgl. G. Heinrici, Zur patristischen Aporienliteratur: ASAW.PH 27,24 (Leipzig 1909); ders., Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes: ASAW.PH 28,8 (Leipzig 1911) 3/19; G. Bardy, La littérature patristique des quaestiones et l'Écriture sainte: RB 41 (1932) 210/36.515/37; 42 (1933) 14/30. 211/29. 328/52; Ch. Schäublin, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese = Theophaneia 23 (Bonn 1974) 55/65; P. Hadot, Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'antiquité: StPh 39 (1980) 139/66, H. Perrone, Sulla preistoria delle "quaestiones" nella letteratura patristica: ASE 8 (1991) 485/505.

[15] Vgl. zB. Theodoret, quaest. Octat., ed. N. Fernandez Marcos/A. Sáenz-Badillos (Madrid 1979); πῶς zB. in quaestio 4 (8,2), 5 (9,18), 7 (10,19).

[16] Es ist problematisch, dies mit philosophischen oder biblischen Vorstellungen vom Vorrang des Gesichtssinnes vor dem Gehör in Verbindung zu bringen (Platon, Phaidr. 250D: Der Gesichtsinn ist der schärfste; Aristoteles, sens. 1, 473a3f); Belege für diese, aber auch die gegenteilige Einschätzung bei F.K. Mayr, Hören: RAC 15 (1991) 1047/57. Die *exc.Theod.* entwickeln den Gedanken unphilosophisch aus dem biblischen Text heraus. Vgl. Cyrill Alex., frgm. 199 (TU 61,218,1 Reuss): Die Stimme Gottes kann nur gehört werden, weil Christus im Fleisch ist, wie das Niederfallen der Jünger zeigt.

daraus, daß Johannes Prophet ist—, während der normale "ungeistige" Mensch sich erschreckt.[17] Das liefert gleich eine Begründung mit, weshalb der Erlöser den Jüngern verbietet, etwas von dem weiterzusagen, was sie gesehen haben.

Aber der Verfasser hat sich mit dieser Lösung für das Erschrecken der Jünger auf die Stimme hin eine weitere Schwierigkeit eingehandelt, an die ihn das Stichwort "Sehen" erinnert: Wenn die Apostel sich erschrecken, sie damit also anders als Johannes der Täufer wie gewöhnliche Menschen reagieren, stellt sich die Frage nach ihrer Fähigkeit, das göttliche Licht mit einem menschlich-sarkischen Organ überhaupt wahrzunehmen. Aus dieser Verlegenheit hilft kein ntl. Text mehr weiter. Daher sieht der Verfasser nur die Möglichkeit, einen eigenen Schluß zu ziehen und anzunehmen, daß Kraft und Wille des Erlösers selbst der σάρξ die Fähigkeit zur Schau verliehen haben.[18]

Doch befriedigt den Verfasser eine solche Erklärungsmöglichkeit allein nicht. Deshalb legt sich ihm noch eine andere Überlegung nahe (ἄλλως τε):[19] "Auch die Seele gab, was sie sah, dem Gemeinschaft (mit ihr) habenden Fleisch mit, weil sie mit ihm verflochten ist".[20] Die Bedeutung dieser Alternative ist nicht ganz klar; vermutlich liegt ihr die Überlegung zugrunde, daß die Schau der Apostel kein rein sarkisches Geschehen war. Wenn aber der menschliche Geist beteiligt war, ist die Vermittlung der Schau des göttlichen Lichtes an den Gesichtssinn auch durch die Seele erklärbar, weil diese eine Mittlerrolle gegenüber der σάρξ innehat.[21]

---

[17] Dieser Interpretation von *exc. Theod.* 5,2 wird von Sagnard (o. Anm. 7) 61/3$_4$ der Vorzug vor dem Bezug auf Johannes den Täufer gegeben.

[18] Orbe, Cristologia 2 (o. Anm. 6) 139, findet diese Vorstellung auch bei Irenäus und spricht sie wegen ihrer Orthodoxie an dieser Stelle Clemens zu.

[19] Chamberas (o. Anm. 6) 50 zieht die folgende Deutung nicht richtig mit der vorigen zusammen und hält das Ganze daher für eine Antizipation der Anthropologie des Ägypters Makarios sowie späterer Mystiker und Hesychasten.

[20] Der Text besitzt mehrere Schwierigkeiten: 1) Die Konjektur <διὰ τὸ>; so oder ähnlich ist sie wohl unausweichlich. 2) Das Subjekt zu μετέδωκεν: Wahrscheinlich ist es die Seele, vielleicht ist es aber auch der Soter. 3) Auch das einleitende καὶ ὃ ist in gewisser Weise störend; man erwartete eher ein (καὶ) εἰ (auch) "wenn die Seele sah". Die Überlegung, daß ἄλλως τε nicht eine Deutungsvariante anschließt, sondern zu ἡ ψυχὴ εἶδεν zu ziehen und gemeint ist "Auch was die Seele auf andere Weise sah", kommt wegen der Wortstellung nicht in Frage. Auszuschließen ist aus sachlichen Gründen auch, daß ἄλλως τε καί im Sinne von "besonders, weil", "zumal" (vgl. Liddell/Scott, GEL 71b) kausal an das Vorhergehende direkt anschließt.

[21] Auch bei συμπεπλέχθαι (Verflochtensein) handelt es sich eher um eine unspezifische

Das folgende Stück ist kein Unterpunkt der mit ἄλλως eingeleiteten Alternativdeutung zuvor, sondern geht noch einmal unabhängig auf die Aussage "sagt keinem, was ihr gesehen habt", ein, und zwar jetzt auf den ersten Versteil "sagt keinem", der weniger Schwierigkeiten als das "Sehen" macht und deshalb wohl jetzt erst besprochen wird. Das Verbot soll verhindern, daß sich diejenigen, die das wahre Wesen des Erlösers durch die Bekanntgabe der Apostel erkennen würden, nicht davon abhalten lassen, ihn gewaltsam festzuhalten[22] (weil dies unmöglich wäre), denn dann käme der Heilsplan nicht an sein Ziel und der Tod würde sich vom Erlöser fernhalten, weil er (*sc.* der Tod) sich vergeblich und erfolglos an sein Werk machen würde, den unsterblichen Erlöser zu vernichten.[23]

Danach kehrt der Text zur *quaestio* von *exc.Theod.* 5,1 und damit zum Ausgang zurück: Warum erschreckte die Apostel nicht die Schau, sondern die Stimme, während niemand bei der Jordantaufe auf die Stimme reagierte? Mit καὶ ἔτι leitet der Verfasser eine ergänzende Überlegung ein.[24] Nachdem das Verhalten des Täufers erklärt wurde, muß noch ein Grund für die fehlende Reaktion der anderen Umstehenden bei der Taufe Jesu gefunden werden. Zu bedenken ist nach Meinung des Verfassers, daß die Stimme auf dem Berg sich an bereits zur Einsicht gekommene Auserwählte richtete; nur deswegen konnten sie ins Staunen geraten, als der, an den sie schon glaubten, bezeugt wurde. Die Stimme am Jordan hingegen erging an solche, die erst noch zum Glauben kommen mußten; deswegen wurde die Stimme von den noch in die ersten Anfänge des Glaubens Einzuführenden nicht beachtet, außerdem standen sie unter der Führung der Gesetzeslehrer.[25] Danach verläßt der Text die Verklärungsperikope und beginnt mit der Auslegung des Anfangs des Joh.

Aussage auf dem Hintergrund von Allgemeinwissen als um stoische oder platonische Begrifflichkeit, wie sie etwa bei Polybios, hist. 1,4,11 und Plotin, enn. 3,1,4,1/12; enn. 1,1,12,8, vorliegt.

[22] Zu ἐπιβάλλω vgl. Mt. 26,50.

[23] Es handelt sich nicht um die Vorstellung von den überweltlichen Mächten, die den Erlöser bei seinem Vorübergang ergreifen wollen; so aber anscheinend Sagnard (o. Anm. 7) 63_3, wenn er auf 1Kor. 2,8, Ign., Eph. 19,1, ua. verweist.

[24] "ἔτι" (ferner) bedeutet also so viel wie "außerdem ist noch folgende Erklärung einzubeziehen", "folgendes Argument ergänzt das bisher Gesagte", "folgendes ist noch zu bedenken".

[25] So auch Lampe, PGL 919a; eher unwahrscheinlich, wenngleich möglich, ist auch, daß die Apostel als Lehrer des neuen Gesetzes gemeint sind (vgl. Eusebius, l.C. 17): Die Anfänger müssen durch die Führung der neuen Gesetzeslehrer erst noch eingewiesen werden.

Die Nachzeichnung des Gedankengangs zeigt, daß der Text am Evangelium gewonnene Einsichten gegen Einwände sichert, die aus anderen Evangeliumstexten erwachsen. Deren Verständnis wirft Detailprobleme auf, die ebenfalls nach Möglichkeit zunächst innerhalb des NT gelöst werden.[26] Spannungen zwischen ntl. Texten werden auf der Literalebene zu lösen versucht.[27] Der Verfasser legt für die Probleme eine oder—so er kann—mehrere Erklärungsmöglichkeiten vor, die er mittels bestimmter Formelemente voneinander abgrenzt. Darüber hinausgehende Texterklärungen interessieren ihn nicht, Themen des Verklärungsberichts, die andere Texte beschäftigen, zB. das Verhältnis von AT und NT oder die Bedeutung der Zahl der Tage, behandelt er nicht. Alles spricht daher dafür, daß *exc.Theod.* 4f ein Stück eines Quaestioneskommentars ist und den verlorenen προβλήματα Tatians und Rhodons an die Seite gestellt werden kann.[28] Die technischen Merkmale gleichen bereits denen der späteren Quaestioneskommentare. Der Entstehungszusammenhang dürfte die Unterweisung einer christlichen Schule sein. Ob der Gegenstand in Katechese, Anfänger- oder Fortgeschrittenenunterricht behandelt wurde, ob ein Gebrauchstext vorliegt oder ob es sich um eine persönliche Reflexion handelt, läßt sich nicht mit letzter

---

[26] Der immanente Textvergleich erinnert deutlich an die Losung, "Homer aus Homer" zu verstehen; vgl. Ch. Schäublin, Homerum ex Homero: MH 34 (1977) 221/7. Allerdings handelt es sich in *exc.Theod.* mehr um den selbstverständlichen Vollzug kontextueller Interpretation, als daß ein Prinzip technisch bewußt angewandt wird.

[27] Das Prinzip, daß ein Widerspruch zwischen Schriftstellen Anlaß zur Suche nach einer Erklärung ist, kennen schon Philo und die Homerexegese; vgl. Wucherpfennig (o. Anm. 1) 204. Folgt man der Hermeneutik des Orig., princ. 4,3, sind die Widersprüche zwischen Schriftstellen gleichsam Einfallstore, an denen sich die geistige Wirklichkeit zu erkennen geben möchte. Daß die Dunkelheiten der Schrift Anlaß sind, sich um Allegorese zu bemühen, sollte man nicht sagen, weil damit die Perspektive umgekehrt wird und die Allegorese unzutreffend nur noch als Akrobatik erscheint.

[28] Laut Eus., h.e. 5,13,8, unternimmt Tatian in seinem προβλημάτων βιβλίον, "das Dunkle und Verborgene der göttlichen Schriften sichtbar zu machen" (δι' ὧν τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου τοῦ Τατιανοῦ); zum exegetischen Konnex von ἀσαφὲς und ἐπικεκρυμμένον vgl. J. Mansfeld, Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text = PhAnt 61 (Leiden/New York 1994) 155/61. Ob Tatian gleichzeitig Lösungen geliefert hat, ist unklar, Rhodon hat jedenfalls angekündigt, in einer eigenen Schrift für die Probleme Tatians "Lösungen" (ἐπιλύσεις) vorzulegen. Nach Sext. Emp., Pyrr. 2,229. 232. 246, dient das ἐπιλύειν der Entlarvung von Sophismen, bei Herm., sim. 5,5,1; 5,6,8, und Iren., haer. 1,12,1; 2,41,4, ist ἐπίλυσις Parabeldeutung, technisch ist der Begriff bei Joh. Phlp., zB. in Cat. 162,7, Simp., in Ph. 96,10, und anderen spätantiken Philosophen Klärung einer Aporie und daher λύσις gleichgestellt.

Sicherheit beantworten.[29] Sowohl Heiden als auch Christen können derartige Fragen gestellt haben und damit auch die Adressaten sein, wenn man bedenkt, daß das Publikum des Unterrichts religiös nicht einheitlich war. Das Interesse an der unveränderlichen Identität des göttlichen Christus angesichts seines Eintritts in Raum und Zeit läßt ein antikes philosophisches Grundthema anklingen.[30]

Wer hat das Stück verfaßt? Begriffe wie προκοπή und οἰκονομία, die Christologie und die Überlegung, der Erlöser verleihe selbst die Kraft zur Schau an den Gesichtsinn, weisen für Dibelius, Sagnard und Orbe eher auf Clemens hin.[31] Der Text bietet in der Tat nichts eindeutig Valentinianisches, aber auch nichts, was dem definitiv widersprechen würde. Wenn man berücksichtigt, daß es sich um punktuelle, argumentativ entwickelte Texterklärungen handelt, ist die Frage nach einer spezifischen Theologie jedoch in den Hintergrund zu rücken. Häretische oder orthodoxe Vorgaben spielen offensichtlich keine Rolle für das Exegeseverfahren. Umgekehrt gilt das Gleiche: Ein bestimmtes Exegeseverfahren führt nicht *eo ipso* zur Häresie bzw. Orthodoxie. Die kohärente Struktur des Stückes legt nahe, daß es nicht *ad hoc* formuliert, sondern einem Zusammenhang entnommen wurde. Clemens dürfte ein Stück eines ihm bereits vorliegenden Textes abgeschrieben haben. Ob es aus einem Quaestioneskommentar zu Mt. oder oder aus einem kleineren, vielleicht auch thematisch zusammengestellten Quaestiones-

---

[29] I. Sluiter, Commentaries and the didactic tradition: Commentaries (o. Anm. 2) 173/205, 173, sagt jedoch nicht zu Unrecht: "The existence of a commentary on any given text is evidence that that text was used in teaching". Laut Dexipp., in Cat. prol. 5,1/14, beschränkt sich die Kommentierung der *quaestiones* aus didaktischen Gründen auf die strittigen Sachprobleme früherer Kommentierungen. Allerdings muß der Schüler die Einzelheiten des Textes im Kopf haben. Ein direkter Textbezug mag im Fall von *exc. Theod.* 4f gegeben gewesen sein; daß er damit für eine gehobenere Stufe des Unterrichts konzipiert ist (vgl. Scholten [o. Anm. 2] 264/7), kann man daraus noch nicht schließen. Die Formelemente ἄλλως und ἔτι mögen dafür sprechen, während die kurze, nicht mit Zitaten ausgearbeitete biblische Kontextualisierung anderes signalisieren könnte.

[30] Vgl. C. Scholten, Verändert sich Gott, wenn er die Welt erschafft?: JbAC 43 (2000) 25/43.

[31] O. Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer: ZNW 9 (1908) 230/47. 329/40, 245; Sagnard (o. Anm. 7) 8/10; Orbe, Cristologia 2 (o. Anm. 6) 136. 139. Die Argumentation mit Begriffen ist allerdings immer anfechtbar: προκοπή ist schon ein stoisches und philonisches Konzept; vgl. Stählin (o. Anm. 9) 706. 709/11; οἰκονομία als göttlicher Heilsratschluß für die demiurgische Welt begegnet auch im valentinianischen Kontext; vgl. Iren., haer. 1,14,6.

werk stammt, muß offenbleiben. Daß der Anfang von *exc.Theod.* 4 nicht als Frage formuliert ist, bedeutet entweder, daß der Text aus dem Zusammenhang gelöst ist und innerhalb einer Erörterung einsetzt, oder, daß die Strukturierung noch nicht so durchgängig wie in späterer Quaestionesliteratur fixiert ist. Daß Clemens auf einen eigenen Text zurückgegriffen hat, ist nicht unmöglich, aber eher unwahrscheinlich. Die Produktion eines solchen Stückes Literatur ist einem Lehrer wie Theodot zuzutrauen. Die Überlegung, die durch ἄλλως und ἔτι markierten Alternativen bzw. Ergänzungen seien die Zusätze des Clemens, hat wegen der Geschlossenheit der Form ebenfalls wenig für sich.

Das Verfahren, den Text in einem längerem Umfang als erforderlich einzuschieben—*exc.Theod.* 5 könnte zB. fehlen, ohne daß ein Sinnzusammenhang gestört würde—, könnte darin begründet sein, daß Clemens bereits das Thema des Ranges des Sohnes in der Hierarchie der geistigen Welt im Kopf hatte und den Text für die Frage nach Gestalt, Form und Körper des Erlösers für nützlich hielt.[32] Der Verklärungsgeschichte mit ihrer Aussage, daß "seine Kleider wie das Licht und sein Gesicht wie die Sonne leuchtete" (Mt. 17,2), der man nicht leicht ins Antlitz schauen könne,[33] kommt in *exc.Theod.* 12,3 neben 1Pt. 1,18 eine illustrierende Funktion der Feststellung zu, daß der Sohn das unzugängliche Licht, reiner selbst als das geistige Licht, und die Dynamis des Vaters ist. Die Verklärungserscheinung bestätigt für Clemens, daß der Erlöser das höchste Wesen nächst Gott ist; seine Sichtbarkeit wird an dieser Stelle zwar berührt, aber nicht mehr eigens problematisiert.

II

Clemens hat sich ein weiteres Mal zur Verklärungsperikope geäußert. Der Abschnitt str. 6,140,3 steht im Zusammenhang des Nachsinnens über den tieferen, der Masse verborgenen Sinn der Schrift. Im engeren Kontext wird dieser an der geheimnisvollen Verwobenheit des Dekalogs mit Schöpfung und Soteriologie demonstriert. Die Zahl Zehn, gewonnen aus der Zahl der

---

[32] Bei *exc.Theod.* 8/15 handelt es sich allem Anschein nach um Bemerkungen, die von Clemens stammen. *Exc.Theod.* 10,1 spricht außer den niederen Geistwesen auch dem Sohn μορφή, εἶδος, σχῆμα und σῶμα zu. In der Hierarchie ist jedes Geistwesen nur fähig, das nächsthöhere zu schauen.

[33] Hier liegt eine gelehrte *communis opinio* vor, die Clemens einträgt, wie Sagnard (o. Anm. 7) 85_2 richtig feststellt.

Gebote des Dekalogs, wählt Clemens als Beispiel. Im Fall der Verklärungsgeschichte existieren Bezüge zu Schöpfung und Erlösung, weil nach Clemens die Ziffern Vier, Sechs, Sieben und Acht in der Verklärungsgeschichte von Bedeutung sind: Der Herr, der als vierte Person auf den Berg hinaufsteigt, wird sechster (ist mit fünf anderen zusammen) und erscheint als achter, ankündigt durch das siebte, die Stimme: Die Sechs kennzeichnet[34] seine menschliche Existenz—Bezug zum sechsten Schöpfungstag—, während die Acht seine in ein geistiges Licht gehüllte Gottheit meint. Seine sichtbare menschliche und seine verborgene göttliche Existenz werden mit Beibehaltung des ϛ (6) in der Ziffernreihe und der Nichtschreibung des ϛ in der Buchstabenreihe in Beziehung gesetzt. Für Clemens enthüllt sich die verborgene Gottheit nur so weit, wie jeder sie fassen kann, die Stimme weist auf das wahre Wesen des Erlösers hin, das durch die Schau nicht erkannt werden kann. Auf einer solchen Ebene der Schrifterklärung diskutiert Clemens nicht (mehr) die Frage nach der stofflichen Beschaffenheit des Erkenntnisorgans (oder auch der Lichterscheinung). Das Wesen des Erlösers selbst verhindert dessen vollständige Sichtbarkeit. Die Augenzeugen können ihn nur ein Stück weit erfassen, je nachdem wie sie dazu in der Lage sind. Der Stimme kommt die eigentliche offenbarende Funktion zu.[35]

Die Deutung arithmetischer und gematrischer[36] Implikationen eines Bibeltextes entspringt also nicht einer häretischen Perspektive, sondern nur gelehrten Ambitionen, den Text auf seinen tieferen Sinn und die eigentliche Wirklichkeit hin zu erfassen. Das ist mehr als bloße symbolische Interpretation einzelner Sachverhalte. Die geistige Realität ist das eigentliche Sein, das sich abbildhaft ins Sinnenhafte vermittelt, sich auch in der Schrift widerspiegelt und dort anhand bestimmter Indizien erkannt werden kann.[37] Nicht

---

[34] Zu ἐπίσημος vgl. Lampe, PGL 530b/31a.

[35] Der Inhalt der Stimme als Übergabe des Menschen an den neuen Paidagogen Christus steht für Clem. Alex., paed. 1,97,2, im Blick.

[36] Die Gematrie hat die Umsetzung der Buchstaben eines Wortes in Zahlen zum Ziel. Worte und Namen lassen sich so über denselben Zahlenwert miteinander in Verbindung bringen; vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie (Leipzig/Berlin ^{2}1925 = 1980) 131; G. Scholem, Gematria: Encyclopaedia Judaica 7 (1972) 369/74.

[37] H.J. Horn, Zur Motivation der allegorischen Schriftexegese bei Clemens Alexandrinus: Hermes 97 (1969) 489/96; W. Bernard, Spätantike Dichtungstheorien (Stuttgart 1990); ders., Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antike: Die Allegorese des antiken Mythos, hg. v. H.J. Horn/H. Walter = Wolfenbütteler Forschungen 76 (Wiesbaden 1997) 64/83, trennt platonisch-dihäretische und stoisch-substitutive Allegorese. Das ist im Grundsatz richtig, auch wenn es *in praxi* schwer zu scheiden ist.

Widersprüche zwischen biblischen Texten wie bei Philo oder Origenes, sondern auch Gemeinsamkeiten können also auf den tieferen Sinn hinweisen.

III

Zahlendeutung und Gematrie sind kein Charakteristikum eines bestimmten Lehransatzes. Wenn nach Irenäus bereits der Valentinianer Markos für die Verklärungsgeschichte Zahlenbezüge herstellt und er und Clemens zu weitgehend ähnlichen Ergebnissen kommen, kann man nicht sagen, daß "diese Methode . . . speziell für die spekulative Denkweise von Markus dem Magier charakteristisch (war), der mit ihrer Hilfe seine gnostischen Lehren begründete".[38] Vielmehr gründet der Ansatz in der gemeinsamen Überzeugung von der Existenz einer geistigen Wirklichkeit, die Clemens, Markos und viele andere in der Schrift durch Offenlegung der mannigfaltigen Beziehungen zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung, auch auf Zahlenebene, sichtbarmachen.[39] Meist wird vermutet, daß Clemens von Irenäus abhängig ist. Wenn das der Fall sein sollte, wäre festzuhalten, daß Clemens gegenüber der Suche nach Zahlenübereinstimmungen und der gematrischen Methode des Häretikers Markos keine Einwände hat. Wenn Irenäus permanent die Zahlenspielerei polemisch aufspießt,[40] darf man sich nicht verleiten lassen, aus einer Vorliebe des Markos für diese Form der Schriftinterpretation abzuleiten, sie sei "die Doktrin" des Markos, wenn nicht festzustellen ist, welcher Art das Schrifttum des Markos war, aus dem Irenäus seine Notizen zusammenstellt, welches Anliegen Markos hatte und wie Irenäus bei seinem Exzerpt verfährt.[41] Um die Deutung der Verklärungs-

---

[38] So N. Förster, Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar = WUNT 114 (Tübingen 1999) 9.

[39] Vgl. zB. die gematrische Schriftdeutung bei Herakleon, frgm. 16 bei Orig., comm. in Joh. 10,38,261; Barn. 9,7. Nach Orig., Cels. 4,51, hat sich auch Numenios in seiner Schrift "Über die Zahlen" mit Zahlendeutung des AT beschäftigt; zu Irenäus vgl. die nächste Anm.

[40] Vgl. Iren., haer. 2,14,6; in 2,24,4 verballhornt er das Zahlenspiel am Beispiel der Ziffer Fünf: fünf Buchstaben der Worte Soter, Pater, Agape; fünf Brote, Jungfrauen; fünf Personen bei der Verklärung zugegen usw. Er selbst freilich ist sich in adv.haer. 3,11,8 nicht zu schade, nach Bezügen für den Sinn der Vierzahl der Evangelien zu suchen.

[41] Förster, Marcus Magus (o. Anm. 38) 16, spricht für Iren., haer. 1,14,1/16,2, von

geschichte durch Markos zu verstehen, bedarf es nicht der Kenntnis seiner Christologie oder anderer valentinianischer Lehren, mit denen man den Text preßt.

Markos und Clemens verbindet, daß sie auf dieser Ebene der Schriftdeutung die Verklärung als Offenbarung der göttlichen Natur des Erlösers begreifen. Auch in den mit dem Deutungsansatz zu Tage geförderten Details unterscheiden sie sich kaum. Markos knüpft lediglich die Zahlenbezüge teilweise anders. Irenäus schreibt:

> "Als Frucht der Berechnung und dieser Heilsordnung sei, sagt er (*sc.* Markos), in der Ähnlichkeit eines Bildes derjenige erschienen, der nach sechs Tagen als vierter auf den Berg heraufstieg und sechster wurde, der, der hinabstieg und durch die Siebenheit festgehalten wurde, weil er eine ausgezeichnete (ἐπίσημος) Achtheit war und in sich die gesamte Zahl der Buchstaben hatte, die der Abstieg der Taube, als er zur Taufe ging, sichtbar machte, die Ω und A ist. Ihre Zahl ist nämlich 801". Es schließt sich die an die Zahl sechs geknüpfte Verbindung zu Schöpfung (sechster Tag) und Wiedergeburt (Karfreitag, sechste Stunde des Karfreitags) an, die der vollkommene Nous den Söhnen des Lichts offenbart.[42]

Für Markos ist die verborgene göttliche Seite des Erlösers nur "in der Ähnlichkeit eines Bildes" zugänglich.[43] Der Abstieg ist nicht der Abstieg vom Berg,[44] sondern die Herabkunft des göttlichen Erlösers, der durch die Siebenheit, also den Bereich der Planetensphären, behindert wird; die Polymorphie Christi hat Markos laut Irenäus nicht in Erwägung gezogen. "Achtheit" ist wie bei Clemens das Symbol der göttlichen Herkunft des Erlösers und als Zahl zu unspezifisch, um darunter die acht valentinianischen Äonen des Pleroma verstehen zu müssen.[45] Die Taube ist nicht mit

---

einer "Lehrschrift" (vgl. 250: "Lehrstoff", 13: "Lehrsystem") und legt damit eine Art Dogmatik des Markos nahe. Das kann kaum richtig sein. Ob Irenäus hier noch so wie in adv.haer. 1,4,5/7,1 verfährt, wie Dibelius, Studien (o. Anm. 31) 230. 233. 241, und Förster, Marcus Magus 11, meinen, bleibt unsicher.

[42] Iren., haer. 1,14,6. Der vollkommene Nous muß nicht der göttliche Nous oder der des Markos sein, wie Förster, Marcus Magus (o. Anm. 38) 262f, vermutet, sondern kann auch der der Söhne des Lichtes sein.

[43] Weil Rm. 1,23 zugrundeliegt, bezieht sich Markos wohl auf die Menschheit des Erlösers und nicht auf die "spiegelbildliche Entsprechung zwischen der irdischen Welt und der himmlischen Sphäre des Pleroma", wie Förster, Marcus Magus (o. Anm. 38) 251 meint.

[44] Gegen ebd. 252f.

[45] Vgl. K. Schneider, Achtzahl: RAC 1 (1950) 79/81. R. Staats, Ogdoas als Symbol der Auferstehung: VigChr 26 (1972) 29/52, Dornseiff, Alphabet (o. Anm. 36) 131.

dem Soter identisch bzw. macht im Zusammenhang nicht sichtbar, daß der Soter auf Jesus herabkam,[46] sondern zeigt gematrisch nur, daß der Soter die gesamte Zahl der Buchstaben in sich hat,[47] also vollkommen ist und in ihm das göttliche Wesen präsent ist. Unter welchem Vorzeichen Markos die Siebenheit als Hindernis für den Erlöser denkt, ist schwer zu ermessen. Es ist nicht sicher, daß es sich um den Bereich des Demiurgen handelt, der im Valentinianischen ohnehin von abbildlicher Güte ist; Moses und die Schöpfung sind im selben Stück jedenfalls nicht abgewertet. Es könnte auch um den Körper gehen, den der Erlöser beim Abstieg anlegen mußte; beide Vorstellungen brauchen sich nicht auszuschließen. Jedenfalls hat Clemens dieses Detail entschärft und kontextnäher interpretiert.[48]

IV

Schon vor Markos haben sich Satornil und Markion zur Verklärungsgeschichte geäußert.[49] Markion bezieht sich gemäß seiner Grundentscheidung auf den lukanischen Text, läßt aber die zweite Hälfte von Lk. 9,31 weg.[50] Für ihn wie für Satornil verkündet die himmlische Stimme, daß das Hören auf Moses und Elia beendet ist und der auf dem Berg geoffenbarte Christus ein anderer als der des Schöpfers ist. Möglicherweise hat Markion diese Erkenntnis seinem Bibeltext in Form einer Kurzerklärung ("Scholion") beigegeben,[51] wenn man ihm und nicht Tertullian in der Aussage "*Hoc*

---

[46] So Förster, Marcus Magus (o. Anm. 38) 250. 254f.

[47] Ob das ein Symbol für alle Äonen ist, wie Förster, ebd. 254, meint, läßt sich nicht sicher sagen. Näher liegt die Überlegung von Dornseiff, Alphabet (o. Anm. 36) 131: "Ἰησοῦς hat die Psephos 888 ([Iren., haer.] I 15,2). Dieselbe Zahl 888 kommt heraus, (15,2) wenn die Ogdoas von Buchstaben, die Χρειστός enthält, mit 10 'verflochten' wird. Deshalb enthält auch das griechische Alphabet 8 Einer, 8 Zehner, 8 Hunderter, ohne die 3 ἐπίσημα". Zu Jesus als A und Ω vgl. Apk. 21,6, Clem. Alex., str. 6,141,7.

[48] Schon F. Sagnard, La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée (Paris 1947) 380/2, kann in diesem Detail den einzigen ernsthaften Unterschied zwischen Markos und Clemens entdecken.

[49] Epiph., haer. 23,6,2; Tert., Marc. 4,22.

[50] Vgl. Tert., Marc. 4,22,16; Epiph., haer. 42 schol. 17; Tertullian, Contre Marcion 4, ed. C. Moreschini/R. Braun = SC 456 (Paris 2001) 291.

[51] A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig ^{2}1924 = Darmstadt 1960) 297*, weist auf die Schwierigkeit hin, Markionauslegungen und Tertullianhypothesen zu unterscheiden. Harnack geht anscheinend auch davon aus, daß Markions Deutungen direkt mit dem Bibeltext in Verbindung standen. Ob Tertullian an vielen Stellen die Deutung Markions nicht kannte, wie Harnack meint, ist freilich

scilicet intelligi voluit vox illa de caelo: hic est filius meus dilectus, hunc audite! id est non Moysen iam et Heliam" die Explikation "*id est non . . .*" zurechnen darf.[52] Tertullian begegnet den Bemerkungen Markions argumentativ, macht also das Deutungsgeschehen logisch operationabel,[53] indem er darauf hinweist, daß Details der ntl. Darstellung Markion widersprechen[54] und sich als Erfüllung atl. Texte am einfachsten kontextualisieren lassen.[55] Durch die Auseinandersetzung mit Markions Bibel entwickeln sich daher in Buch 4 von *adv. Marcionem* entfernt kommentarhafte Züge, denen allerdings die technische Durchgestaltung in Form von Lemmabildung etc. ganz abgeht.[56] An anderer Stelle unterstreicht Tertullian gegen Markion u.a. mit der Verklärung die Zuverlässigkeit der Sinneserfahrung der Jünger und damit die Realität des Körpers gerade des göttlichen Christus.[57]

---

unsicher; ebenso kann man vermuten, daß Markion seinem Text an vielen Stellen gar keine Explikation beigefügt hat.

[52] Tert., Marc. 4,22,1; "id est"—"τουτέστιν"—ist eine allgemeine Formel der Explikation, taucht aber gehäuft in kommentierender Literatur auf: Von den gut 20000 TLG-Belegen stammt der Großteil von Exegeten wie Philo, Clemens, Origenes, Alexander von Aphrodisias, Athanasios, Basilios, Johannes Chrysostomos, Didymos, Johannes Philoponos, Simplikios, Olympiodor, Asklepios, Eustathios Philol. und aus der Scholienliteratur. Auch im lateinischen Bereich liegt der Schwerpunkt in kommentierenden Schriften etwa eines Marius Victorinus, Hilarius, Ambrosius, Ambrosiaster, Hieronymus, Augustinus. Tertullian verwendet die Formel in seinen Schriften, bes. in apol. und Marc., durchgängig.

[53] Vgl. zB. die Konditionierungen in Tert., Marc. 4,22,2; 22,6; 22,9; 22,16 ("si . . ."), die Bezeichnung des Gedankens in 22,16 mit "argumentum". Ebenso kann man erwägen, ob nicht anstelle von Markion (so Harnack, Marcion [o. Anm. 51] 300*) Tertullian selbst hypothetisch die Überlegung in 4,22,6 angebracht hat, Petri Worte "er wußte nicht, was er sagte", könnten—aus Sicht Markions fälschlich—so verstanden werden, daß Petrus glaube, Christus sei der Christus des Mose und Elia; Tertullian seinerseits hält sie für eine Äußerung des Petrus in begnadeter Exstase und wertet sie als Argument zugunsten der "neuen Prophetie" (*sc.* des Montanismus).

[54] ZB. Tert., Marc. 4,22,2: Warum ist die Anwesenheit von Moses und Elia überhaupt erforderlich? Ihr Gespräch mit Christus weist auf die Nähe zu ihm hin, desgleichen ihre Teilhabe an seiner Herrlichkeit.

[55] ZB. Tert., Marc. 4,22,9, "Dies ist mein geliebter Sohn" als Einlösung der Ankündigung von Ps. 2,9; oder: 4,22,11: Die Anwesenheit von Moses und Elia löst Hab. 3,2 ein; oder 4,22,14f: daß Moses Christus sieht, löst das göttliche Versprechen an Moses aus Ex. 33,12/23 und Num. 12,5 ein, selbst unter der Voraussetzung, daß man wie Markion Lk. 9,31 unterdrückt; als Einzelargument letzteres bereits bei Iren., haer. 4,20,9, und Tert., Prax. 14,7.

[56] Tert., Marc. 4,22,7, "In montem secedit" scheint aber eine solche Funktion zu haben.

[57] Tert., an. 17,14.

Bei Tertullian selbst findet sich eine Fülle von originellen Einzelbeobachtungen zur Verklärungsgeschichte.[58] Sie tauchen in argumentativen Kontexten auf, lassen aber keine Verbindung zu einem exegetischen Hintergrund im eigentlichen Sinn erkennen. Tertullian deutet Schrift, ohne auf formelle Techniken zurückzugreifen.

V

Auch frühchristliche Texte ohne ein eigentliches exegetisches Anliegen behandeln die Verklärungsgeschichte. Sie sind deshalb von Interesse, weil sie Fragen anschneiden, die auch der exegetische Zugriff in seinen verschiedenen Formen klären möchte.

Nach NHC II 3 *Ev.Ph.* § 26a macht die Verklärung die Polymorphie des Erlösers durchschaubar.[59] Sie offenbart die sein Wesen verbergende Anpassung an Engel und Menschen, mit denen er durch seinen Abstieg in Kontakt kommt. Der Erlöser zeigt auf dem Berg seine wahre Identität ("er wurde groß"); um sie zu erfassen, muß er selbst die Fassungskraft der Jünger erweitern ("groß machte er die Jünger, damit sie ihn in seiner Größe sehen könnten"). Beide Aussagen begegneten als Probleme von *exc.Theod.* 4f. Da der Sitz im Leben von *Ev.Ph.* sich nach wie vor der Bestimmung entzieht, wird man mit Schlüssen vorsichtig sein. Aber es hat den Anschein, daß die Aussage von *EvPh.* § 26a ohne eine Einsicht, wie sie *exc.Theod.* 4f oder Clemens, str. 6,140,3, gewonnen haben, nicht hätte formuliert werden können.[60] Es hat den Anschein, daß die akzentuierende Neuverkündigung ntl. Aussagen auf exegetischen Erkenntnissen basiert.

Ähnliches läßt sich auch für Szenen in den *Act.Pt.* und *Act.Joh.* vermuten. *Act.Pt.* 20 legen Petrus eine Rede in den Mund, die dieser als Erklärung des gerade gelesenen Evangeliums(abschnittes), eben der Verklärungsgeschichte, bezeichnet. Wieder liegt dieselbe Akzentverschiebung gegenüber Mt. 17 vor: Die Verklärung ist nicht mehr Bestätigung Jesu, sondern offenbart sein eigentliches, göttliches Wesen.[61] Deswegen ist es lebensgefährlich, ihn auf

---

[58] Vgl. Anm. 6; 10; 61; 62.

[59] NHC II 3 EvPh. 57,28/58,10. Zugrunde gelegt wird die rekonstruierende Übersetzung: Nag Hammadi Deutsch 1, hg. v. H.-M. Schenke = GCS KGS 2 (Berlin/New York 2001).

[60] H.-M. Schenke (ed.), Das Philippus-Evangelium = TU 143 (Berlin 1997) 245, möchte sogar eine textliche Verbindung zu *exc.Theod.* 4f herstellen; das dürfte allerdings zu weit gehen.

[61] Tert., Prax. 23,3, rekurriert noch auf die Funktion der Stimme als Bestätigung des Sohnes durch den Vater.

dem Berg zu sehen.[62] Im göttlichen Sein der Verklärung kann er gerade nicht geschaut und seine Stimme nicht beschrieben werden.[63] Die Verklärung macht erfahrbar, daß das Wesen Christi mit den Sinnen nicht zu erfassen ist. Da der barmherzige Gott aber unverklärt "*in effigie hominis*" erschienen ist, kann jeder ihn so fassen, wie er es vermag. Nicht die Menschheit Christi soll mit der Formulierung "*effigie*" abgeschwächt werden,[64] sondern im sichtbaren Jesus ist der unsichtbare Gott aus Barmherzigkeit für die Menschen da. Biblisch kontextualisiert: "Er ist im Vater und der Vater ist in ihm" (Joh. 10,38), er ist "die Fülle aller Herrlichkeit" (Kombination zweier biblischer Begriffe) und zugleich der leidende Gottesknecht (Jes. 53,4). Seine Existenz ist daher paradox und kann nur in Gegensätzen beschrieben werden.[65] Seine Fürsorge für die Menschen—nach *Act.Pt.* 20 in Bildworten beschreibbar—wird in *Act.Pt.* 21 durch eine Lichtoffenbarung den blinden Witwen zuteil, die durch das offenbarende Licht sehend werden und jeweils den Herrn als Greis, Jüngling oder Knaben schauen.

Die Petruspredigt der *Act.Pt.* präsentiert sich in einer anspruchsvolleren Sprache und einer fortgeschritteneren Reflexion über den verklärten Jesus als die Exegese, die sich darauf beschränkt, die Sachprobleme—das Wesen Christi, den Sinn seiner Menschwerdung, die Aufnahmefähigkeit der Jünger—zu benennen und im Grundsatz zu klären. Die von der Exegese gegebenen Antworten, in deren Kern der Verweis auf die Göttlichkeit Jesu steht, sind in den Apokryphen vorausgesetzt. Die Apostelakten greifen sie auf und gestalten sie erzählerisch aus. Die Verschiebungen zwischen den Akzenten der ntl. Darstellung und deren Behandlung in den Apostelakten basieren auf der deutenden Reflexion des ntl. Inhalts. Anscheinend wurden die theologischen Aussagen der Apokryphen nicht ohne exegetische Vorgaben formuliert, eine Einsicht, die auch für die Darstellung anderer ntl. Stoffe in den Apokryphen, etwa der Passionsgeschichte, zu bedenken wäre.

---

[62] Vgl. Tert., Prax. 15: Die Jünger schauen nur die Herrlichkeit des dem Leiden entgegengehenden Sohnes; hätten sie Gott gesehen, hätten sie sterben müssen. Dialektisch denkt Tert., an. 17,14, gegenüber Markion: Die Jünger auf dem Berg sehen und hören zwar in der Tat das sinnlich Zugängliche, aber zugleich verifizieren sie dadurch das göttliche Wesen Jesu. Gleiches gilt für den Geschmack des Weines bei der Hochzeit zu Kana, das Berühren Christi durch den ungläubigen Thomas und das Zeugnis des Johannes von 1Joh. 1,1.

[63] Ähnlich in der Predigt *Act.Thom.* 143; vgl. Hegem., Arch. 44.

[64] So Turowski (o. Anm. 6) 38.

[65] Die Begriffspaare "groß/klein", "schön/häßlich", Jüngling/Greis" in *Act.Pt.* 20 zeigen nicht die Polymorphie, sondern göttliche und menschliche Qualitäten an. Erst

VI

Ziehen die Apokryphen vermutlich Konsequenzen aus exegetischer Arbeit, indem sie deren Einsichten literarisch neu umsetzen und autoritativ verkündigen, wird die Exegese selbst in Person des Origenes den eigenen Weg fortsetzen und zur umfassenden wissenschaftlichen Kommentierung durch Verfeinerung des Instrumentariums und der Ergebnisse voranschreiten und die Exegese in ein anspruchsvolles Erziehungsprogramm einbetten.[66] Origenes' Auslegung der Verklärungsgeschichte in Mt.Com. 12,36/43 kann nicht im einzelnen vorgestellt werden,[67] aber die Gründlichkeit und Sorgfalt, mit der er den Text behandelt, läßt erkennen, weshalb er verschiedentlich den Vorgängern mangelnde Gelehrsamkeit zum Vorwurf macht.

Origenes legt nicht nur das Lemma nach Mt. aus, sondern zieht die anderen Synoptiker hinzu. Erst der geordnete Textvergleich schafft eine exegetische Basis. Origenes kennt die Themen und Probleme früherer Auslegung. Als Zentralgehalt der Verklärung sieht er ebenfalls die Enthüllung des wahren Wesens Christi an. Daher beschäftigt ihn auch die Frage, wie dieses erfaßt werden kann. Er verweist sowohl auf die Polymorphievorstellung[68]

---

in *Act.Pt.* 21 handelt es sich um Polymorphie.—Die wunderbaren Potenzen des göttlichen Christus rücken in *Act.Joh.* 88/93 weiter in den Vordergrund. Die Verklärung ist nur mehr eine kurz erwähnte Erscheinung von vielen anderen. Die Prädikate, die in *Act.Pt.* 20 die göttliche Seite beschreiben, lassen sich zwar auch in *Act.Joh.* 88/93 noch so zuordnen, sind aber jetzt wie in *Act.Pt.* 21 zu Erscheinungsweisen des Irdischen geworden; das zeigt die erfahrbare Körperlichkeit und Unkörperlichkeit des Erlösers.—Als Möglichkeit, Auskunft über das Jenseits zu erhalten, wird die Verklärung in *Apk.Pt.* (äth.) 15/7; Frgm. Achmim (griech.) 4/14 genutzt: Die Apostel bitten, einen der gerechten, abgeschiedenen Brüder zu sehen. Als Nachgestaltungen der Verklärungsszenerie kann man NHC VIII 2 EpPt 134,9/16 oder die nachösterliche Erscheinung NHC III 4 SJC 91,10/20 ansehen: Der Erlöser hat das Aussehen eines Lichtengels, seine Art ist nicht zu beschreiben. Nur das perfekte, nicht das unvollkommene Fleisch kann seine Erscheinung aushalten. Weitere Detailmotive wie zB. der Tabor als Offenbarungsstätte (vgl. *Ev.Hebr.* bei Orig., comm. in Joh. 2,12) können unproblematisch in andere literarische Kontexte eingehen.

[66] Vgl. Scholten, Markschies (o. Anm. 2).

[67] Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, eingel., übers. v. H.J. Vogt = BGL 18 (Stuttgart 1983); G. Bendinelli, Il commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità (Rom 1997); M. Eichinger, Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie = WBTh 23 (Wien 1969).

[68] Vgl. J.E. Ménard, Transfiguration et polymorphie chez Origène: Epektasis. Mélanges. J. Daniélou, ed. J. Fontaine/Ch. Kannengießer (Paris 1972) 367/72.

als auch auf die Möglichkeit der stufenweisen Erweiterung des Fassungsvermögens, jetzt allerdings, wiederum biblisch kontextualisiert, ethisch gewendet.[69] Bei der Anwendung der Auslegungsweisen erweist sich Origenes als maßvoll. Die Zahlenauslegung zB. reduziert er im Unterschied zu Markos und Clemens auf ein im Text begründetes Maß. Er beschränkt sich darauf, schöpfungstheologische und soteriologische Bezüge nur für die bei Mt. genannte Ziffer Sechs herzustellen.[70] Was die Geltung seiner Auslegungen anbelangt, legt sich Origenes große Zurückhaltung auf. Wiederholt stellt er durch μήποτε oder τάχα den hypothetischen Status seiner Meinung heraus.[71] Die tertullianische Deutung der Petrusreaktion als ekstatisch lehnt er nicht ab, hält sie aber entweder für eine Eingebung des bösen Geistes oder das Resultat einer eigenen Neigung des Petrus. Im übertragenen Sinn könnte für Origenes gemeint sein, daß Petrus das Schauen des Geistigen lieben gelernt hat und in seinem Inneren eine Hütte erbauen wollte. Moses und Elia zeigen die Einheit Christi mit Gesetz und Propheten.[72]

Fazit

Wie vermutet, gestatten die Texte keinen Blick auf einen "vorwissenschaftlichen" Zugriff auf den untersuchten Stoff, sondern halten eine Reihe von Hinweisen auf methodisch deutende Versuche und Ambitionen aus der Zeit bereit, bevor reguläre Kommentare Einzug halten. Es sind inhaltliche Fragen an die Texte gewesen, die das Bedürfnis nach der Rezeption oder

---

[69] Orig., comm. in Mt. 12,36f (152,9/154,9); vgl. Orig., Cels. 2,64: Nur die drei Jünger besitzen das Fassungsvermögen; ebd. 4,16: Gott wird nicht verwandelt, nur die drei Jünger haben die richtigen Augen; ebd. 6,77: Es gibt verschiedene Gestalten Jesu für das Fassungsvermögen. Angewendet auf den Zuhörer des Origenes sind die Kleider Jesu die Buchstaben der Evangelien; die Erklärung der Evangelien, die den Gottessohn zum Vorschein bringt, macht dem Hörer die Kleider Jesu weiß. Für Meth., res. 3,14,6, zeigt die Verklärung: Die Auferstehung geschieht im selben Leibe und nicht, wie Origenes meint, in einem anderen; vgl. res. 1,22.25; 3,4,5.

[70] Orig., comm. in Mt. 12,36: Sechs ist Symbol der sichtbaren Welt.

[71] μήποτε: Orig., comm. in Mt. 12,39 (156,3); 40 (159,22); 41 (163,8).—τάχα: Orig., comm. in Mt. 12,39 (156,21); 40 (158,7; 160,10); 42 (165,29; 166,6; 166,27; 167,3); 43 (168,18); vgl. Bendinelli (o.Anm. 67) 62/6. Das in comm. in Mt. bekannte ἄλλως kommt in 12,36/43 für alternative Auslegungen zwar nicht vor, dafür aber ἤ.

[72] Vgl. Didaskalie cap. 26: Moses und Elia sind Gesetz und Propheten; Orig., c.Cels. 6,68, bietet eine übertragene Auslegung: Auf dem geistigen Berg ist Moses das geistige Gesetz, Elia das Sinnbild der Weissagung.

Schaffung geregelter Auslegungsformen geweckt haben. In *exc.Theod.* 4f ist ein Stück eines frühchristlichen Quaestioneskommentars erhalten.

Das sachliche Interesse an der Verklärungsgeschichte gilt dem Problem der Identität Christi mit Gott und der Frage des Fassungsvermögens der Jünger. Orthodoxe oder häretische Auslegungen des Evangeliums hängen nicht von der Wahl einer bestimmten Methode ab. Auf verschiedenen Deutungsebenen können unterschiedliche Ergebnisse erzielt werden. Die Ausleger greifen nicht selten frühere Auslegungsweisen auf, setzen sich mit ihnen auseinander, integrieren sie, wenn möglich, und ergänzen sie. Die Ausgestaltung der ntl. Szene in den Apostelakten ist theologisch anspruchsvoll und hat exegetische Einsichten zur Voraussetzung. Origenes erweist sich dadurch als weitsichtig, daß er methodische Standards wählt und unterschiedlichste Betrachtungsweisen und Deutungen zuläßt, diese aber wie seine eigenen Ansichten als Hypothesen prinzipiell der Falsifizierbarkeit zugänglich macht.

Universität zu Köln
Klosterstraße 79e
D—50931 Köln